

## Bokmeldingar

Nyman, Eva, Jörgen Magnusson og Elzbieta Strzelecka (red.), 2014: *Den heliga platsen. Handlingar från symposiet Den heliga platsen. Härnösand 15-18 september 2011*. Skrifter i humaniora vid Mittuniversitetet 1. Sundsvall: Mittuniversitetet. ISBN: 978-91-86694-95-1.

Boka inneheld artiklar utvikla frå føredrag på eit symposium ved Mittuniversitetet i Härnösand i september 2011. Forfattarane representerer religionsvitskap, arkeologi, folkloristikk og namnegransking, slik at boka fint viser den tverrfaglegheita som pregar dagens forskning på gammalnordisk religion og den store aktiviteten som har vakse fram på feltet dei siste par tiåra, ikkje minst i Sverige. Rett nok er ingen norrønfilolog med, nok fordi den tekstbaserte forskinga på gammalnordisk religion i Sverige er dominert av religionsvitarar, ulikt dei fleste andre land. Slik eg ser det, er dette ein styrke ved den svenske forskinga. Fleire av bidragsytarane brukar norrøne tekstar, på fullt kvalifisert vis. Stadnamn blir tekne opp i fleirtalet av artiklane i boka, i tråd med den tverrfaglege tendensen.

Jörgen Magnusson innleier boka med eit raskt sveip gjennom forskingshistoria om det heilage som fenomen, frå Rudolf Otto og Mircea Eliade via reaksjonen mot kontekstlause generaliseringar og eurosentrisme – til dagens ambisjon i ein del religionsvitskaplege miljø om å jamføre fenomen som fyrst er granska innanfor kvar sin kontekst.

Andreas Nordberg følgjer opp denne innsirklinga og skisserer korleis den tverrfaglege dreininga i granskinga av gammalnordisk religion har auka interessa for ritual og religiøs praksis og då særleg omgrepet kultstad. Dét er hans tema, som han avgrensar mot andre slag heilage stader og peikar på uheldig nemningsbruk. Det er ikkje uvanleg å bruke nemningar som «kultplats», «helgedom», «helig plats» og «offerplats» synonymt, seier han. «Men eftersom kult inte utförs på alla heliga platser och offer inte utgör en beståndsdel i all kult, har begreppen olika betydelseomfång» (s. 11). Nordberg roser den interessa for religionshistorie som har utvikla seg i arkeologien, men peikar på at terminologien ofte er upresis eller for lite gjennomtenkt. «Kultplats» er fyrst og fremst vorte brukt om «1) avgränsade och permanent helgade platser som i regel också

utmärktes av sakrala ortnamn, 2) vars arkitektur avspeglade en kosmologisk referensram, 3) med kultbruk som främst var riktade till gudar och gudinnor 4) och som kronologiskt begränsades till förkristen religion», seier Nordberg (s. 15). Men dette kan og bør ein heller kalle «helgedom», seier Nordberg. Den skisserte bruken av «kultplats» impliserer nemleg at religionsskiftet var eit større brot enn det verkeleg var, og han inneber at «en lång rad platser där kult de facto utövades» ikkje blir rekna som kultstader (s. 15). Det gjeld bustadhus, åkrar, enger, stader i utmarka, m.m., der det i visse situasjonar kunne utøvast kult, jamvel om staden ikkje permanent var vigd til kult. Nordberg har opplagt rett i desse synspunkta, og dei er viktigare enn det kan synast, for terminologien er med på å styre tanken. Det er ingen tvil om at kulten på alle dei ikkje-eksklusive stadene har vore ein viktig del av gammalnordisk religion, men han er sterkt under-kommunisert i litteraturen. Den bruken av «kultstad» («kult-plats») som Nordberg peikar på, er etter alt å døme noko av grunnen til dette. Det eg saknar i artikkelen er eit sideblikk til engelsk og tysk terminologi.

Anders Hultgård drøftar «ett i forskningen ganska förbisett fenomen» (s. 23), nemleg framveksten av lokale guddomar i gammalnordisk religion. Her kan vi berre ane slike guddomar, t.d. ein Odin-variant i stadnamn på Midt-Jylland, Olav Geirstadalv i Vestfold i norrøne tekstar og Tjelvar i Gutasagan. (Hålføygjarlane si Torgjerd Holgaburur [*Hǫrða*-, *Hǫrga*-, *Hǫlda*-] blir ikkje nemnd, uvisst kvifor.) Hultgård prøver å minske kjeldeproblemet med å nærme seg temaet via romersk religion, som har mykje felles med gammalnordisk religion og fanst i eit nærliggjande område som kan ha påverka Norden. Tanken er at vi kan forstå våre magre kjelder betre dersom vi har innsikt frå romersk religion med oss. Eg vurderer tilnærminga som vellukka, men er samd med Hultgård i at kjelde-materialet er for tynt til å koma så mykje lenger.

Peter Jackson ser òg germansk religion i samanheng med Middelhavs-landa når han drøftar nemninga *gudhūs*, som på éin stad i den gotiske bibelen er brukt om tempel i staden for det normale *alhs*. Etter å ha sett på korleis dei kristne forsamlingshusa utvikla seg i seinantikken, kjem han fram til at *gudhūs* ikkje er ei låneomsetjing av *domus dei*, slik tidlegare forskarar har meint, men eit før-kriste gotisk ord og at det er brukt om eit meir intimt, heimsleg lokale enn *alhs*. Eg har ingen innvendingar, men konstaterer, som Jackson sjølv, at forklaringa langtfrå er sikker. Han jamfører òg motsetnaden *alhs* : *gudhūs* med Jonathan Z. Smiths terminologi utvikla for å beskrive det religiøse livet i seinantikken: «Religion der» er knytt til offentlege seremoniar, offentlege kultbygningar,

prestekollegium, m.m., medan «religion her» er husleg religion og folkereligiøsitet, og «religion kor som helst» er eit mangfald av religiøse former mellom *her* og *der*, m.a. frelsesreligionane, og ofte ikkje anerkjent av «religion der». *Alhs* svarar til «religion der», meiner Jackson, medan *gudhūs* representerer «her» og «kor som helst» på same tid. Som nedarva, førkriste ord har *gudhūs* samband med den religiøse folketradisjonen, samtidig som folket sin nye religion både var universell og framleis knytt til folkelege, små lokale. Dette er slik eg tolkar Jackson; eg hadde gjerne sett at artikkelen var klårare.

Maths Bertell ser på fleire tema som gjeld kontakt mellom samisk og gammalnordisk religion. *Stallr / stalli*, som er nemnt som noko slag førkriste altar i fleire norrøne tekstar, har forkinga allment oppfatta som = slike *lavar* som svenske 1600-talskjelder til samisk religion beskriv. Bertell viser at dei ikkje har så mykje felles: Ein *lave* var mykje større og høgre enn ein *stallr*, og stod ute i marka, med gudebilete *på*, medan ein *stallr* stod inne, med gudebileta vanlegvis rundt. Bertell avviser derfor, truleg med rette, at *laven* er eit kulturelt lån frå bumannskulturen. Derimot meiner han det er samband mellom samiske trebilete av toreguden og den norrøne myten om Tor og jotunen Rungne, som blir fortald av Snorre og av Tjodolv i skaldekvedet *Haustlǫng*. Der blir Tor utfordra til tvikamp av Rungne, som har steinhjarte og steinskjold og eit bryne til våpen. Det kastar han mot Tor, og det endar med at halve brynet blir ståande i hovudet til Tor og gror fast der. Dette set Bertell i samband med opplysningar i svenske 1600-talskjelder om at bilete av toreguden på samiske kultstader kunne ha ein spikar og eit stykke flint festa i hovudet, «för att det skall se ut som om Tor sloge eld» (s. 57, Schefferus / Rheen). Vidare set Bertell det i samband med *Eyrbyggja saga* sine opplysningar om at det i høgsetestolpane til Tors-dyrkaren Torolv Mostrarskjegg var *reginnaglar* «gudaspikar» (s. 58), og *Þorsteins þátrr bójarmagns* magiske trekantstein, som Tors-helten Torstein kan slå på med ein *stálbroddr* og slik få han til å sprute gneistar. Bertell konstaterer at det har vore stor usemje om korleis myten om Tor og Rungne skal tolkast, og meiner det er fordi «den ursprungliga uppfattningen glömts bort», og at det samiske materialet er nøkkelen til myten. «Spiken och flintstenen i huvudet på samernas bild av den samiske åskguden har samma funktion som brynstensbiten i huvudet på Tor. Motivet tycks ha varit gemensamt hos de båda folkgrupperna» (s. 66), seier Bertell, og meiner det som ligg bak, i begge kulturane, er «rituell eldslagning», altså at å «häрма åskguden» var eit innslag i kult til han (s. 63). Rungne-myten sine eigentlege funksjon var å «förklara varför gudabilden i ett kultiskt sammanhang

har en bit bryne i huvudet där man slår eld» (s. 63). Det passar at det er eit bryne, seier Bertell, «då gnistor ofta uppstår då man slipar vapen och redskap» (s. 63). Jamføringa er interessant, og eg trur gjerne det kan vera samband mellom fleire av elementa i dette komplekset. Eg lurar likevel på om tolkinga går lenger enn kjeldegrunnlaget kan bera. Etter det eg kjenner til, er det ingen kjelder som fortel at folk dreiv med «rituell eldslagning» i samband med gudebilete, heller ikkje hos samane. Og det med sliping og gneistar stemmer berre når ein sliper med moderne maskinustyr (smergelskive). Sliping med tradisjonelt bryne gjev ikkje gneistar, m.a. fordi brynet skal vera vått. Bergartar som blir brukte til bryne er dessutan for mjuke til at det går an å slå eld med dei. Rett nok viser Bertell til nokre finske vers som seier at dette blir gjort (s. 66, dessverre utan kjeldeopplysning), og i symbolikk er det meste mogeleg. Men er det nok til å tolke brynet i hovudet til Tor som noko det skal slåast eld på? Eller handlar myten heller om «kvessing» til manndom, slik somme har vore inne på? Bertells hovudpoeng, som er at element i både kult og mytar kan ha kryssa grensa mellom samisk og germansk kultur (s. 69), sluttar eg meg til.

Torsten Blomqvist framfører ein interessant analyse av tradisjonen ikring *gruvrå* i gruvene i Falun – altså ein skapning som finst i ymsande skapnad, oftast som kvinne, som rår over gruveressursane og varslar ulukker, straffar dei som bryt tabu, m.m. Slik skikken er i dagens folkloristikk, tek Blomqvist ikkje eit jamførande perspektiv, men fokuserer på konteksten, og han prøver ikkje å vurdere om eller i kva grad gruvearbeidarane trudde på *rå*-tradisjonen, men ser på kva funksjon han hadde i kvardagen deira. Han kjem fram til at *rå*-tradisjonen spela ei viktig rolle i kommunikasjonen mellom gruvearbeidarar og overordna: Dersom arbeidarane kunne rapportere at dei hadde sett *gruvrået* varsle ras e.l., var det i orden at dei braut forbodet mot å forlata arbeidsplassen i gruva, og arbeidsleiarane fekk hjelp av *gruvrå*-tradisjonen med å halde normene i hevd. Dette verkar rimeleg på meg.

Torun Zachrisson gjev eit oversyn over midt-svenske jarnalderkultstader som er arkeologisk påviste og har vore i bruk over lang tid og ser ut til å ha vore sentrale og offentlege – gravfelt frårekna. Heile vegen jamfører ho det arkeologiske materialet med korleis staden ligg i landskapet (i høve til ferdslveggar, grenser, berg, myr, osb.), og med stadnamn – anten namnet på sjølve staden eller eigedomen han ligg på, eller namnemiljøet i området. Zachrisson konstaterer at «Påfallande många av kultplatserna uppträder i anslutning till platser som förmodligen bär sakrala, ibland gudabärande namn, *Helgö, Lunda, Frösvi*,

*Hov, Ullevi, Närtuna och Götavi»* (s. 116). Stadnamna er likevel ikkje avgjerande i argumentasjonen, berre støtte for det arkeologiske. Av reine friluftsanlegg går Zachrisson særleg inn på Tadem i Skånela i Uppland, Frösvi i Närke, Hassle i Glanshammar i Närke, Äversta og Husby like ved, Bokaren i Uppland, Igeltjärn i Torsåker i Gästrikland og Ön på Närtuna i Uppland. Desse har alle tilknytning til våtmark eller vatn. Av kultstader påviste i og ved husrestar, går ho særleg inn på Helgö i Mälaren, Lunda ved Strängnäs i Södermanland, Lilla Ullevi i Uppland og Götavi i Närke. Materialet er svært rikt og komplekst, ofte fordelt over store anlegg, og det omfattar alt frå gjenstandar til matlaging og bein og skjorbrend stein frå gruer og kokegroper til ei samling av ikring 50 sverd, gullfigurar og restar av tempelliknande bygningar. Artikkelen er eit verdifullt oversyn over ein del av eit felt der det kjem nytt materiale så fort at det er vanskeleg å følgje med for den som ikkje står midt oppe i det. Minuset er at det er vanskeleg for lesaren å halde oversikt i detaljrikdommen. Fleire lister og meir skjematisk oppsett ville hjelpt. Noko Zachrisson peikar på som felles for dei fleste stadene, er ei steinfylling eller plattform av stein og tre, anlagd planmessig og så gradvis og meir tilfeldig auka med skjorbrend stein og anna frå bruken av staden. På friluftsanlegga, som gjerne er eldst, ligg plattformen som ein fløte ute i våtmark eller i vasskanten, med offergåver og/eller bruksgjenstandar frå kult ikring. På tørt land ligg plattformer frå ein yngre fase ved kultbygningar eller som ei unødvendig oppbygging under kultenden av eit langhus. Fascinerande nok er det ein kultstad (Lilla Ullevi) der denne siste varianten er bygd utan hus over, berre med markering av veggene til ein langhusende. «Rimligen bör plattformarna ha betecknats med en särskild term av sin samtid och man frågar sig vilken», seier Zachrisson (s. 115). Ein kandidat kan vera *dys* f., som i norrønt berre er heimla i tydinga '(låg) gravrøys', men som i gammalsvensk og i dialektar over heile Skandinavia finst med tyding 'stakk av høy eller korn' og '(uryddig) dyngje av stein, rusk og rask eller anna'. Dette siste ser ut til å vera den etymologiske tydinga og er noko i retning av plattformene, samtidig som den norrøne tydinga og den sørsandinaviske tydinga 'megalittgrav' (oppteken i arkeologiske terminologi) inneber ei kopling til kultstad. Ei nyislandsk tyding er dessutan 'stor tuve i myr', som minner om fløtefunksjonen til plattformene i myr. Megalittgravene har ein del felles med plattformene Zachrisson drøftar. Også i dei er det ofte eit lag av skjorbrend stein i botnen, dei er ofte kanta med stein, slik plattformene ofte er, og når dei ofte har ei diger flyttblokk som tak, så er det noko i retning av plattformvarianten som er i ein langhusende. Dessutan

er det funne menneskebein ved fleire av plattformene Zachrisson drøftar. Når berre *dys*-tydinga ‘gravrøys’ er heimla i norrønt, kan det vera fordi ingen av dei overleverte historiene har handling knytt til slike kultplattformer, kanskje fordi dei gjekk tidleg ut av bruk og/eller fyrst og fremst fanst i Aust-Norden. Dette er berre nokre strøttankar, men ideen kan vera verd å undersøke nærare.

Staffan Fridell ser på ein del namn med føreleddet *Helg-* i Värend i Småland og vurderer kva som kan vera den rimelegaste bakgrunnen i kvart tilfelle. I komplekset *Helgasjön*, *Helgö* (i innsjøen), *Helgaån* og *Hælghesko*, som i mellomalderen var ei bygd på Helgö, meiner han *Hælghesko* er utgangspunktet og føreslår at det opphavleg vart brukt om heile øya, og at det tyder «den heliga skyddade platsen» (s. 129), der *-sko* er eit anna ord enn *sko* ‘fotbunad’. Om det heilage her har førkristen bakgrunn, tek Fridell ikkje stilling til. Men han meiner det er svært sannsynleg at *Helgåkra* (fyrst heimla på 1400-talet) har vore «bygden Jäts förkristna kultplats» (s. 131). *Hälleberga* (*hælghabærgha* 1395) meiner han derimot speglar kristen tru, parallelt til *Kristdala*, nordvest i Småland, fordi garden ligg i ei nybygd frå kristen tid. Det gjer òg *Hälmeshult*, *Häljakulla* og *Häljanäs*, men her tenkjer Fridell seg at bakgrunnen er stader som på eitkvart viset har vore «heliga» i folketrua. Eg tykkjer dette er ein interessant eksempelstudie av eit vanskeleg føreledd, og sluttar meg til vurderingane, bortsett frå det som gjeld *Hælghesko*, som verkar vel usikkert på meg. Elles er det ein del stoff som er teke med trass i at det har lite samband med artikkeltemaet.

Birgit Falck-Kjällquist drøftar fjordnamnet *Gullmarn* i Bohuslän, norrønt *Goðmarr*. Overgangen *ðm* > *lm* finst det mange parallellar til, og *-marr* i fjordnamn finn vi òg i *Grenmarr* (Langesundsfjorden), peikar Falck-Kjällquist på. Spørsmålet er kvifor folk kopla akkurat denne fjorden til *goð* ‘(heiden) gud’. Falck-Kjällquist nemner at folk kan ha oppfatta fjorden som ei kosmologisk grense, i tilknytning til førestillingar om at ein kryssar vatn for å koma til den andre verda. (Jamfør dei nemnde kultplattformene i myr eller i vasskanten.) Kvifor folk skulle ha oppfatta denne fjorden meir enn andre som ei slik grense, har Falck-Kjällquist likevel ikkje noko fullgodt svar på. Men det er all grunn til å tru at det har spela ei rolle, det ho peikar på om at *Gullmarn*, fordi han er ualminneleg djup, har uvanleg dyreliv, med mykje matfisk og dessutan trollkrabbe og brugde, som kan bli 15 meter lang. At dette er noko av bakgrunnen for folketradisjonen om sjøorm og andre utyske i eller ved fjorden, verkar òg rimeleg.

Kan det òg vera eit poeng at denne spesielle fjorden ligg om lag midt i *Alfheimar*, som i gammal tid var landet mellom Göta älv og Glomma?

Olof Sundqvist og Per Vikstrand går gjennom ein del svenske namn på *Dis*-og vurderer om dei kan vera samansette med *dís* f. 'gudinne' – og om det i så fall er eintal eller fleirtal – eller om dei bør forklarast på andre måtar. Studien er altså parallell til Fridell sin. Sundqvist og Vikstrand brukar mest plass på *Disevid* i Östergötland. Dette namnet er ekstra vanskeleg fordi det ser ut til at ein del svenske namn alt i dei eldste kjeldene har forma *-vi* utan at det er *vi* / *vé* 'kultstad' som ligg bak, men truleg ei kortform av *\*vidhi* 'skog'. Dette namnet er òg ekstra interessant, for dersom etterleddet er *vi* / *vé*, så er *Disevid* «det tydligaste språklige intyget på en aktiv kult av diserna i Sverige» (s. 153). Etter å ha gått gjennom andre mogeleg falske *vi*-namn i Östergötland, kjem Sundqvist og Vikstrand fram til at det der i området «inte finns något starkt mönster för en omtolkning av *\*vidhi* till *vi*» (s. 156) og at *\*vidhi* heller ikkje passar realt i tilfellet *Disevid*. Men det har òg vorte drege i tvil om disene hadde ein viktig nok plass i førkristen tru til at det er rimeleg om *dís* vart sett saman med *vi* / *vé*. Sundqvist og Vikstrand undersøker derfor dette spørsmålet i mellomalderkjeldene og konkluderer med at dei fortel om kult til disene mange stader i Skandinavia, også i aust, m.a. i ein offentleg, kalendarisk fest. «Därmed blir den enklaste och mest troliga tolkningen av ortnamnet *Disevid* att efterleden verkligen innehåller *vi* 'helig plats, helgedom'», seier dei (s. 167). Men dette gjeld berre dette namnet, poengterer dei, og viser korleis tre vestgøtske namn som ut frå nedarva uttale ikkje har noko med disene å gjera, likevel er normaliserte *Dis*-, truleg under påverknad frå ein litterær tradisjon om dronning Disa frå tidleg moderne tid. Alt dette verkar rimeleg på meg, og resonnementet er ryddig presentert.

Eva Nyman presenterer eit oversyn over sakrale stadnamn i «Mellannorrland» – Medelpad, Ångermanland, Jämtland og Härjedalen, som er svært ujamnt dekte av forskning til no. Det dreiar seg om namn som (kanskje) begynner med gudenamn eller *Helg*-, *Gud*-, *Vi*- eller *\*Vifill* «hednisk präst» (s. 201), usamansette namn *Hov*, *Vi*, og namn med etterledda *-vi*, *-hov*, *-harg*, *-vin*, *-lund* *-åker* eller *-\*al* (som skal vera same ord som gotisk *alhs*). Ei interessant side ved materialet er at det ikkje berre peikar sørover i Sverige, men òg vestover mot Trøndelag (m.a. *hov*-namna). Nyman drøftar alle namna av dei nemnde typene i det aktuelle området og korleis dei tidlegare er tolka. På kjøpet får vi ei kjapp forskingshistorie både for sakrale stadnamn i Sverige generelt og for kvar

namnetype generelt, så artikkelen fungerer fint som innføring i denne typen forskning og dei kjeldeproblema og vurderingsproblema som følgjer med.

Dette er ei svært interessant bok for den som er interessert i grenselandet mellom stadnamn, arkeologi, religionshistorie og folketradisjon. Jamvel om boka ikkje byr på store nytolkingar, bringar ho små nytolkingar, oppsummering og oversyn, presisering, opprydding og avklaring, og dette er ikkje mindre viktig. Nokon artikkel om gammalnordisk religion sett frå folkloristisk / etnologisk hald fekk vi ikkje i denne omgangen, men det er folk innanfor kulturvitskapen som er i ferd med å ta opp att den tråden, så dette forskingsfeltet blir nok endå meir spennande i åra som kjem.

*Eldar Heide*